# Tres Anotaciones sobre la Etnografía desde mi Experiencia como Antropóloga en Colombia

María Del Rosario Ferro Umaña
Profesora Asistente. Universidad de los Andes

En este artículo sugiero tres anotaciones desde mi experiencia como antropóloga en Colombia que me ayudan a abrir una indagación sobre qué es la etnografía. En primer lugar, el trabajo de campo no es un medio para la etnografía, sino su fuente de conocimiento. En segundo lugar, más que un método, la etnografía es una sensibilidad. Por último, más allá de productos, la etnografía ofrece un medio de transmisión al abrir procesos mediante los cuales se comprende la singularidad de las vivencias de la mano de la experiencia social.

Trabajo de Campo + Escritura = Etnografía, es una de las ecuaciones que más comúnmente aparecen cuando la gente habla de hacer etnografía. Recuerdo el texto introductorio que nos pusieron a leer en una clase de Antropología en 1992. "La etnografía", afirma, "es la observación naturalista de la conducta humana. Es hecha mediante la observación participante o el trabajo de campo, y el resultado escrito del trabajo de campo se llama etnografía" (Nanda 1980, p. 20). En estos Cuadernos Mínimos tomo en cuenta los tres componentes: el trabajo de campo, la escritura y la etnografía, para cuestionar esta ecuación que sugiere que la etnografía es producto de la suma de unos pasos. A partir de mi experiencia como etnógrafa en Colombia, reflexiono en torno a la pregunta ¿qué es la etnografía?



y sugiero tres anotaciones. En primer lugar, es distinto decir que el trabajo de campo es un medio para la etnografía, a proponer que es su fuente de conocimiento. En segundo lugar, la etnografía, más que un método, es una sensibilidad. Por último, más allá de productos, la etnografía ofrece un medio de transmisión al abrir procesos mediante los cuales se comprende la singularidad de las vivencias de la mano de la experiencia social.

## Primera Anotación. No es lo mismo decir que el trabajo de campo es un medio para la etnografía, a proponer que es su fuente de conocimiento

En el curso introductorio de Antropología Social y Cultural a principios de los años 90, nos encontramos con la voz decidida de Bronislaw Malinowski, a quien algunos llaman "el padre de la Antropología". Si estuviéramos sentados en su salón de clase en el London School of Economics a comienzos de 1920, después de su regreso de las Islas Trobriand, oiríamos que "hay toda la diferencia entre zambullirse esporádicamente en compañía de los nativos y estar en auténtico contacto con ellos" (Malinowski, 1984, p. 7). Ansiosos de ponernos "en auténtico contacto con la realidad", esperábamos el sexto semestre de la carrera, cuando iríamos a vivir seis meses en algún lugar de Colombia y recogeríamos los datos que, según habíamos aprendido, se obtienen a través de la "observación participante". Entendíamos la observación participante como un método mediante el cual no sólo se observa, se escucha y se pregunta, sino que se desarrolla la confianza con la gente para participar y "penetrar" aún más en su cultura.

Fue así como llegué a la Sierra Nevada de Santa Marta en 1994 con una pregunta de investigación aprobada por

mis profesores y dos cuadernos: un diario para desahogarme al escribir las vivencias personales y otro para llevar un registro objetivo de datos precisos y detallados que, como nos enseñaron, se lograba mediante un trabajo dedicado. Durante un mes en la comunidad iku de Windiwa, llevé a cabo las recomendaciones sin perder cada oportunidad de meter "las narices en todo" (Malinowski, 1984, p. 8), al hacer presencia en las casas, saludar y presentarme con mano firme para dar una "buena impresión", como había aprendido desde el colegio. Buscaba enterarme de las conversaciones, los asuntos de comunidad, las creencias. Intentaba aprender lo que hacían las mujeres: participar de la cocina y las conversaciones, hilar y tejer mochilas, lavar platos y ropa en el río, jugar con los niños, ir de visita a otras casas o a donde algún mamu[2]. No paraba de hacer preguntas. La gente fastidiada se cuestionaba ¿qué hacía yo ahí? Había muchos chismes al respecto, pero no me los decían directamente. Lo que sí me pidieron al cabo de un mes fue que asistiera a la reunión de la comunidad, que empezaba al día siguiente a las tres de la tarde. Recuerdo que cuando me invitaron, sentí una enorme alegría al pensar que por fin me estaban aceptando en Windiwa y que, como decía Malinowski, había dejado de ser "un elemento perturbador de la vida tribal, alterándola con mi mera presencia" (Malinowski, 1984, p. 8).

A la mañana siguiente me tomé más tiempo de lo usual en el río para quedar bien presentada. Llegué a las tres en punto. Sin embargo, aparte de la mujer del Mamu Mayor, Zati[3] Adelaida, que vivía al lado y estaba de paseo con sus pollitos,

[2] "Mamu" significa "Sol" o aquel que ilumina en la oscuridad. Se trata de sabedores indígenas que orientan, curan y buscan el equilibrio entre el mundo material y lo que se siente, pero no se ve.

[3] "Zati" significa "Hermana Mayor". Se trata de alguien cuyos consejos y experiencia guía a los demás.



no había nadie más en el lugar de encuentro de la comunidad o "la Oficina". Me senté al lado de ella. Unas horas después comenzó a llegar más gente y de noche ya se había llenado la casa de reunión. El espacio se pobló de colores y patrones vivos de mochilas, cada una más linda que la anterior; del olor ahumado y húmedo de las hojas de coca y de lana de ovejo para hilar en los husos[4] o tejer; del sonido de los poporos[5] y las voces que parecían bailando en lengua iku. El fuego robusto en todo el centro del espacio calentaba a las casi cien personas instaladas alrededor, en bancas de madera. En un lado, estaban los hombres con tutusomas, sombreros tejidos en algodón blanco, otros con sombreros de fieltro azul y negro fabricados en la ciudad. Del otro lado, se encontraban sentadas las mujeres, adornadas con toda clase de collares de colores. El Comisario y el Cabildo de Windiwa llevaban el hilo de los temas a tratar. Yo intentaba reconstruir la conversación a partir de los gestos y las pocas palabras en español que salpicaban la retahíla. Recuerdo que cada vez que le pedía a mi vecina que me tradujera, ella sólo sacudía la cabeza y clavaba su mirada en la mochila que estaba tejiendo, como haciéndome entender que no quería que le preguntara más.

[4] Un huso se talla de la madera de la palma pelusa conocida en iku como a'nukunu, con dos puntas afiladas y un tortero para mantener el centro de gravedad al rotar. Con una mano se hace girar y con la otra se sostiene la hebra que se va halando, torciendo y enrollando alrededor del huso. Los mamus dicen que hilar es una forma de concentrar y concebir el pensamiento.

[5] Los poporos son pequeños calabazos en donde se guarda la cal de conchas de mar tostadas y molidas. Al formar un buche de hojas de coca en el cachete, se unta la cal con un palito mojado de saliva y luego se frota el palo alrededor de la boca del poporo. Allí se procesa y se concentra el pensamiento que se graba como si se estuviera escribiendo. Los mamus dicen que el poporo es como el útero de la tierra, de tal forma que el pensamiento que se concentra allí también lo siente la tierra. Mientras que en los poporos se siembra el pensamiento, en los husos se concibe.

Lo que fuera que conversaban se reflejaba en la intensidad fija y acelerada de los palos frotando contra las bocas de los poporos, el ritmo de los husos girando y la lana que se halaba en el tejido de las mochilas. Así pasaron varias horas resolviendo un asunto tras otro. El sonido y el calor arrullador de la reunión me dieron sueño. De repente se hizo silencio y un joven iku que estaba visitando a su familia durante las vacaciones del colegio en Santa Marta, me dijo: "La comunidad está aquí reunida y queremos saber ¿usted por qué está aquí?" *¿Se están refiriendo a mí?,* pensé. Sentí un choque que me sacudió como si alguien me hubiera echado un baldazo de agua fría. Luego reflexioné para mis adentros: *esta es la oportunidad perfecta para comunicarle a la comunidad la importancia de mi proyecto.* Recuperé la calma. Expresé mi preocupación por la violencia que se vivía en cada rincón de Colombia, al recordar mi subida por Fundación, el paso por entre el ejército y la guerrilla que, como peones de ajedrez, avanzaban y retrocedían dentro y fuera de la Sierra, luego el lindero que marcaba la frontera del territorio indígena, a partir del cual subir era sentir el fresco cada vez más adentro, con el sonido del viento y el agua y la abundancia del bosque. Mi percepción coincidía con el imaginario de un territorio natural y armónico, con misteriosos, sabios y exóticos habitantes. Dije que estábamos en "Zona Roja" declarada así por el gobierno y, sin embargo, nunca había sentido tanta paz como la que se sentía ahí. Afirmé estar convencida de que ellos eran quienes nos podían enseñar al resto de colombianos cómo lograr la paz. Añadí que yo había presentado este proyecto a mis profesores en la Universidad y que les había parecido muy importante realizarlo. Hablé durante unos quince minutos. El joven tradujo lo que había dicho en una frase y media. Siguió la discusión en lengua iku.

Percibía la misma intensidad y tensión en los gestos y en las voces de la gente. El uno decía una cosa, luego otro respondía. Así siguieron durante más de una hora, hasta que el joven volvió a hablar: "La comunidad está aquí reunida y queremos saber usted por qué está aquí?" Me preocupé y pensé: *¿será que no me entendieron?* La sensación de sueño que me envolvió al principio se convirtió en un frío nervioso. No dejaba de tiritar y, sin embargo, hacía un esfuerzo por superar el sobresalto para comunicar la importancia de mi trabajo allí. Volví a expresar lo mismo en palabras más sencillas y frases más cortas a ver si el muchacho lograba traducir mejor. De nuevo, resumió en una frase y media. Volvieron a hablar. El tono de las voces se alzaba y descendía. Era claro que lo que fuera que discutían era algo que producía intranquilidad.



Al cabo de lo que me pareció una eternidad, hubo silencio. El mismo joven me miró y a través de sus palabras, se dirigió a mí. Pronunció lentamente vocablo por vocablo: "La comunidad -- está – aquí -- reunida -- y queremos saber: ¿usted-- --por qué-- --está-- --aquí?". Por primera vez acogí la pregunta. Miré a mi alrededor: *¿qué hago aquí?* De repente, me hallé en un mundo extraño. La gente esperaba mi respuesta. Los hombres con los palos de los poporos en suspenso, atentos a lo que fuera a decir, las mujeres también mirando. Como si me hubiera despertado de un sueño, me cuestioné: *¿qué hago aquí?* No había respuesta. Me derrumbé. "La verdad no sé qué estoy haciendo aquí" dije desesperada. "Llevo un mes tratando de esforzarme por hacer las cosas lo mejor posible, pero es como si nada fuera suficiente. Trato de preguntar y nadie me responde. Trato de ayudar y ni siquiera me miran. Siento un respeto profundo por su cultura. Soy la primera en estar dispuesta a que me metan al Calabozo[6] si estoy irrespetando o violando el orden, pero no sé qué es lo que estoy haciendo mal

[6] "El Calabozo" se refiere a un cuarto oscuro que sirve de cárcel de la comunidad. Hoy en día también se conoce como la casa de reflexión.

y tampoco sé qué es lo que estoy haciendo aquí.". Al tiempo que me oía a mí misma desahogarme, no podía creerlo. Era como si se hubiera desatado un flujo y no pudiera detenerme. Pensé: *¿Qué me pasa? ¿Cómo voy a perder la compostura así? Ahora seguro que me van a echar. Seguro que me van a decir que si no sé qué estoy haciendo aquí, mejor me regrese para mi casa en la ciudad.*

De nuevo estalló la discusión en iku. Una persona se paraba y decía algo, luego otra. Las mujeres también comentaban. Yo trataba de tranquilizarme para mis adentros: *bueno, fracasé como antropóloga, me devuelvo a mi casa y me dedico a cualquier otra cosa ¿y qué? No pasa nada…* Ya se oía el canto de los pájaros de la madrugada. De repente, el Cabildo, que nunca me había hablado sin traductor del iku al castellano, se paró y en un acento perfecto en castellano me dijo: "La comunidad está aquí hablando y pensamos que usted tiene mucho que aprender. Se puede quedar.". Una a una, las personas en la reunión me fueron compartiendo sus quejas: llegué allí sin pedir permiso ¿qué hacía ahí? ¿acaso no tenía mi propia familia?; me bañaba en el río desnuda como si no hubiera fincas alrededor ¿acaso pensaba que estaba sola? si hasta el Padre Sol me ve… y encima de todo en el pozo sagrado; iba caminando por los caminos silbando frente a los niños: una mujer sola llamando a los espíritus negativos a que vengan a comérsela; entraba a los hogares como Pedro por su casa y hablaba sin esperar a que me invitaran a hacerlo "¿por qué preguntaba así tanto?".

Clifford Geertz describe el escándalo y la crisis que se desató en la comunidad antropológica cuando, en 1967, la viuda de Malinowski, Valetta Malinowska, tomó la decisión de publicar sus diarios personales. A diferencia de su registro etnográfico, que hacía énfasis en la importancia de la empatía del antropólogo con sus informantes, sus diarios revelaban



más bien la imposibilidad de pensar, sentir y percibir como lo hacían "los nativos". Lo que se reflejaba en los diarios personales era la manera despectiva como se refería a los habitantes de las Islas Trobriand ¿En dónde quedamos cuando no podemos reclamar un "tipo de sensibilidad extraordinaria a una capacidad casi sobrenatural de pensar, sentir y percibir como un nativo" ?, se pregunta Geertz (1999, p. 74). Abundaron los debates sobre si la observación participante nos lleva a producir descripciones "internas" o "externas", en "primera persona" o en "tercera persona", "fenomenológicas" u "objetivistas", continúa el autor. Sin embargo, al hacer observación participante, declara Geertz, el dilema en torno a la naturaleza del conocimiento antropológico no es uno moral sino uno entre la "experiencia distante" y la "experiencia próxima". El problema, resalta el autor, no es tanto el lenguaje despectivo. De hecho, podría ser exactamente lo opuesto, pero igual de errado. Para captar "el punto de vista del nativo" anota Geertz, si es que se puede hablar en esos términos, no se trata de convertirnos en "nativos" y estar en perfecta sintonía, pues "sólo los románticos o los espías encontrarían sentido en hacerlo", sugiere de manera irónica al referirse a Malinowski y sus discípulos, como E.E. Evans-Pritchard. "Lo que procuramos es (en el sentido amplio del término en el cual éste designa mucho más que la charla) conversar con ellos…" (Geertz, 2003, p. 27) Geertz propone enmarcar el análisis antropológico para producir una interpretación que se mueva entre la experiencia próxima, cuando se produce un concepto naturalmente cercano a quienes viven la vida de todos los días, y la experiencia distante de los especialistas, analistas o ideólogos. "La reclusión en conceptos de experiencia próxima deja a un etnógrafo en la inmediatez […] En cambio, la reclusión en conceptos de experiencia distante lo deja encallado en abstracciones" (Geertz, 1999, p. 75). Por lo tanto, se vuelve necesario comprender conceptos de expe-

riencia próxima y ponerlos en relación con conceptos de experiencia distante.

Ha pasado casi un cuarto de siglo desde ese primer encuentro en la reunión de la Oficina de Windiwa. Ya perdí la cuenta de cuántas veces he regresado desde entonces, no sólo a Windiwa sino a diversas cuencas y poblaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta. Sin embargo, esta es una experiencia que recuerdo con frecuencia, porque fue en ese momento cuando me di cuenta de que lo que me había impedido "entrar en contacto" antes de esa reunión en términos de Malinowski, o "conversar con ellos" en términos de Geertz, no era mi aproximación antropológica, sino mi propia imposibilidad como persona de reconocerme ahí. Cuando el trabajo de campo se convierte en un medio para un fin y no la fuente de formación, es fácil ratificar las ideas y confirmar los conceptos que se tienen de antemano, y muy difícil arriesgar lo que se sabe para descubrirse en lo que se desconoce. En ese sentido, resulta cómodo enunciar **sobre** los otros y mucho más difícil conversar **con** los otros. Conversar con los otros no significa utilizar el trabajo de campo para ahondar lo que me imagino acerca de los otros, sino implica movilizar el campo de la imaginación para encontrar nuevos terrenos con los otros. Durante ese primer mes, la gente en Windiwa se había sentido inconforme conmigo. Ignoraban mis preguntas, me daban poca comida, me *hicieron la guerra* y yo insistía en que era la gente más pacífica que conocía en el mundo y que allí iba a encontrar la respuesta a cómo lograr la paz. Estaba investigando únicamente desde la comodidad del intelecto, sin permitirme comprender desde el campo vivido.

Conocer de la mano del ser, propone Tim Ingold, es de lo que se trata la observación participante. No es recolectar datos para luego analizarlos de manera retrospectiva. Al contrario, continúa el autor, "para conocer las cosas, uno tiene que crecer dentro de ellas y dejarlas madurar en uno, de modo que se vuelvan parte de quien uno es" (Ingold, 2015, p. 220). Estamos en la capacidad de observar y aprender justamente porque somos parte, "porque somos compañeros de viaje junto con los seres y cosas que llaman nuestra atención […]" (Ingold, 2015, p. 225). El problema, anota Ingold, es que, en medio de la pretensión de objetividad, nos convencimos de que "para poder conocer correctamente […] los científicos tienen que evitar un involucramiento afectivo de cualquier tipo con los objetos de interés […] La propia presencia del practicante es tratada no como el *sine qua non* del aprendizaje, sino como una fuente de distorsión del observador que debería de ser reducida a toda costa" (Ingold, 2015, p. 227). Pero justamente, "convertir lo que debemos al mundo en 'datos' que hemos extraído de él es borrar el conocer del ser" (Ingold, 2015, p. 225) e ignorar el efecto que desplegamos al habitar el mundo. Cuando un objeto duro se choca, afirma Ingold, tiene un impacto sobre otras cosas, puede golpearlas e incluso romperlas. Cada golpe es un dato y si uno acumula suficientes datos, avanza. Sin embargo, en vez de una ciencia dura, Ingold propone una antropología blanda, como una pelota positivamente esponjosa que "se dobla y se deforma cuando se encuentra con otras cosas […] La pelota responde a las cosas tal como las cosas responden a ella. O, en una palabra, la pelota entra con las cosas en una relación de *correspondencia*" (Ingold, 2015, p. 227). Según el autor, esto lo posibilita la práctica de la observación participante. Su fin no es tanto responder a una pregunta de investigación formulada desde afuera y ajena al medio que se vive, sino iniciar un proceso de indagación correspondiente. En ese sentido, un proceso robusto de indagación es uno que arroja preguntas más que respuestas y abre nuevos campos y caminos. Se trata de una apertura como la que me hizo falta al llegar por primera

vez a Windiwa. Solo hasta que me derrumbé y solté todas las preconcepciones con las que había iniciado, pude comenzar a "aprender a aprender" (Ingold, 2015, p. 220).

El trabajo de campo es un aprendizaje desde la vida misma. Esto es lo que los integrantes de Hip Hop Agrario de Agroarte y Cuerpos Gramaticales[7] en la comuna 13 de Medellín llaman "hacer pasar por el cuerpo". Es un término que aprendí con ellos décadas después de mi primer trabajo de campo en la Sierra Nevada de Santa Marta, pero que me sirve para describir el tipo de correspondencia que busco a través de los procesos de campo. Lo propuso uno de sus fundadores, el Aka, después de la Operación Orión, resultado de la orden del expresidente Álvaro Uribe Vélez en el 2002, de acabar con todos esos "insurgentes" en la comuna 13. Las fuerzas militares, aéreas y de policía, invadieron con el apoyo de los paramilitares del Bloque Cacique Nutibara para sacar de ese territorio a las milicias urbanas y grupos guerrilleros. En medio del horror, el dolor y el desasosiego que se puede sentir al estar acorralado en el cruce de fuego y terror, desde el cielo a la tierra y vuelta, resguardado bajo tierra, el Aka sembró una semilla. En vez de tomar represalias o romperse ante los impactos de golpes incesantes, la semilla empezó a buscar el rayito de luz por entre las grietas y brotó. El Aka se dio cuenta del potencial en la semilla. Los jóvenes de Cuerpos Gramaticales y Agroarte comprendieron que sembrar desde el territorio es trans-formar individuos y colectivos, al hacer pasar por el cuerpo. Crecieron las siembras y con ellas las acciones performáticas de los jóvenes al sembrarse en el territorio y encontrar el poder de

7 Agroarte y Cuerpos Gramaticales es un colectivo que nace en el 2002 en la comuna 13 de Medellín. Impulsan procesos de formación, acciones performaticas y galerías de memoria para fortalecer el tejido social de la mano de la siembra, el arte y el territorio.



hacer catarsis con el sentir de la tierra[8]. "Para cantar, primero hay que sembrar", dicen ellos. De ahí florecen las palabras, las metáforas, la poesía para hacer pasar por el cuerpo y unirse en "rimas que reflejan las vivencias cotidianas"[9]. Así los "in-surgentes" se convirtieron en "gentes-del-sur con fuerza, poder y dignidad"[10]. El hip hop circula por los cuerpos como siembras que crecen desde las grietas de las calles. "Si el hip hop es calle, debajo de la calle hay tierra y la tierra contiene nuestras historias, nuestras memorias y nuestras luchas"[11].

Me he referido a dos contextos muy distintos. Sin embargo, mediante ambas experiencias he aprendido que "hacer pasar por el cuerpo" es comprender que observar lo que se busca desde afuera, es distinto a vislumbrar lo que se observa, porque se vuelve parte de un campo que se abre en uno. El trabajo de campo nadie se lo puede enseñar. Es una iniciación sin un maestro, comenta Michael Taussig, como cuando se aprende a nadar o a montar en bicicleta (Taussig 2008). Se está presente en cada actividad: oír, sembrar, cantar o contar, lavar, cocinar, escribir, dibujar hasta que se le olvida el miedo de perderse y de repente se encuentra allí, día a día, en un proceso que transforma. Algunos se refieren al trabajo etnográfico como si fuera sinónimo del trabajo de campo. Sin embargo, mientras que el trabajo de campo se produce en la forma im-

8 Insurgentes Cuerpos Gramaticales Video Oficial y Barrio Bajo Producciones. https://www.youtube.com/watch?v=oOBqWNiXSBQ

9 Hip Hop Agrario y Sueños Reales Records. https://m.youtube.com/watch?v=sackJTMsQLU&feature=youtu.be

10 Hip Hop Agrario y Sueños Reales Records. https://m.youtube.com/watch?v=sackJTMsQLU&feature=youtu.be
Hip Hop Agrario Insurgentes y Barrio Bajo Producciones. https://m.youtube.com/watch?v=734Klig1uMs

11 Hip Hop Agrario y Sueños Reales Records. https://m.youtube.com/watch?v=sackJTMsQLU&feature=youtu.be

predecible y desordenada de la vivencia, el trabajo etnográfico empieza cuando se busca una manera de infundir un orden que comunique y transmita la experiencia y las voces que se despliegan a lo largo de la indagación. Ingold sostiene que la observación participante y la etnografía se mueven en direcciones contrarias y que, si liberáramos la observación participante de la etnografía, la primera podría "forzar una abertura y luego seguir hacia donde nos lleve" (Ingold, 2015, p. 227). De esa manera, propone el autor, la antropología se convertiría en un medio "no para acumular más y más información *sobre* el mundo, sino para corresponder mejor con él" (Ingold, 2015, p. 228). Mi opinión es que, si bien la etnografía y el trabajo de campo no son lo mismo, se retroalimentan y se complementan. Al dejarse doblar, moldear y formar desde la cotidianidad y la singularidad de la experiencia, emergen las fuentes de conocimiento, los múltiples diálogos y contradicciones, así como diversos caminos y perspectivas que se van procesando e hilando a través del campo de transmisión que abre la etnografía, como otra manera de corresponder con el mundo que habitamos.

## Segunda Anotación. Más que un método, la etnografía es una sensibilidad

### *Campo*

James Clifford sugiere que la manera como se ha entendido el "campo" en la Antropología desde finales del siglo XIX, "presupone una distinción espacial entre una base conocida y un lugar exterior de descubrimiento" (Clifford, 1999, p. 72). Hablamos de campo como si fuera un terreno a donde hay que "salir". Sin embargo, para hacer campo hoy en día, anota Clifford, no hay que desplazarse a un sitio remoto, subir



una trocha, atravesar un río o tomar un avión. Podría ser un espacio al cual se accede desde su propia casa, a través de la pantalla de su computador para, por ejemplo, indagar en el mundo de los jáquers.

El campo puede abrirse desde un solo lugar o desde múltiples lugares como en la etnografía multi-situada (Gupta, Akhil y Ferguson, 1997; Hannerz, 2003; Marcus, 1998). No se trata tanto de estar en diversos sitios sino, más bien, de comprender las interconexiones que atraviesan varios lugares en un mundo globalizado, con realidades híbridas, relaciones efímeras, no tan regulares, ni tan estructuradas como pareciera. Esto se evidencia, por ejemplo, en la etnografía de Anna Tsing, "The Mushroom at the End of the World, On the Possibility of Life in Capitalist Ruins". Al perseguir las historias y dejarse sorprender, se fija en los hongos matsutake que brotan de manera irregular, aquí y allá. Se desmonta del mito lineal de progreso que ha impedido reconocer las irregularidades, los fragmentos, la indeterminación de nuestros tiempos y mira desde los contornos. Aparece la precariedad, entendiéndola como "la condición de reconocimiento de nuestra vulnerabilidad ante los otros" (Tsing, 2015, p. 26). Esta exige repensar el mundo a través de ensamblajes abiertos y movedizos. Allí la etnógrafa logra ampliar la imaginación hacia formas de vida enmarañadas que resultan útiles para ir más allá de las connotaciones de comunidades delimitadas. Cualquiera que sea la aproximación hoy en día, hacer campo implica un tipo de "descentramiento potencialmente esencial" (Clifford, 1999, p. 84) como lo llama James Clifford, al abrir la mente y el cuerpo a toda clase de fuentes directas e indirectas de vida. El campo abre un tipo de atención que nos sensibiliza a múltiples formas y expresiones heterogéneas de vida.

### *Hacer mímesis*

Al vivir el día a día, abrimos la mente y el cuerpo a los tiempos no sólo de las actividades precisas sino de los ritmos corporales, comenta Michael Taussig (2008). Lo que se come, se trasnocha, se sueña y se soporta físicamente, va penetrando el inconsciente corporal, por ejemplo, en una selva húmeda, los sonidos penetrantes en una arcada de videojuegos, las miradas y tensiones en un ambiente armado, el ritmo en una casa de apuestas. "Si no se queda en un hotel estándar y homogéneo, el sonido, el olor, el cagar, el desplazamiento corporal" (Taussig, 2008) se vuelven parte de esa otra forma de conocimiento que se produce en campo. Cuando el cuerpo y la mente se vuelven el medio y la fuente de conocimiento, surge una nueva forma de ser en el mundo, que emana de la misma condición de ser extraño y de sorprenderse ante lo inesperado. A pesar de nuestra torpeza al hacer preguntas que parecen obvias para quienes viven su realidad, otros nos enseñan de manera paciente y generosa, como a un niño. Sólo que no somos niños sino adultos, anota Taussig, y porque no somos completamente de ese medio, sino que nos movemos entre mundos, se constituye un tipo de conocimiento distinto.

"Siento que tengo que aprender todo de nuevo", escribí en mi diario de campo al día siguiente de la reunión en la Oficina de Windiwa. Me propuse aprender a caminar, en parte en respuesta a la burla de los niños que me veían tratando de agarrarme de cada rama para no deslizarme por entre el barrial. "¡Jajaja! Tan vieja y ni sabe caminar". Me fijaba en el paso de las mujeres e intentaba remedarlas. Caminar y tejer parecía algo natural para las mujeres y yo solo pretendía: con cierto miedo sostenía mi tejido y la aguja bien agarrada entre los dedos para que no se me fuera a enterrar en una caída. Me colgaba la mochila en la frente. Me regalaron collares para "lucir mejor".



Trataba de que al caminar sonaran como los de las mujeres mayores, quienes con la resonancia de las chaquiras y las semillas, parecían riachuelos andantes de agua fresca. Daba pasitos cortos, uno frente al otro. "¿Ya aprendí a caminar?" les preguntaba a los niños que me acompañaban. De nuevo, explotaban las risas, "¡Jajaja, tan vieja y todavía no camina!" Hasta que al cabo de unos meses se me olvidó el asunto.

Un día, como cosa especial, Zati Adelaida me convidó a pasear. Ella parecía una nube flotante delante de mí en contraste con la gravedad que a mí me halaba hacia el piso, hasta que nos detuvimos en una curva. Nos quedamos contemplando la vista. Delante de nosotras se extendían los filos de la montaña, unos detrás de otros como si fueran olas de mar que subían, se aplanaban y bajaban. En medio de ese movimiento, se me fue el pensamiento. No sé cuánto tiempo habrá pasado, cuando de repente oí la voz de Zati que me dijo: "ahora si está caminando". Aprender a caminar no implicaba caminar igual a las otras mujeres, pues cada una tiene su propio paso. Tampoco suponía caminar como si estuviera en la ciudad. Se trataba de encontrarme en mi conciencia de la mano del entorno. Es común ver que una niña que apenas está aprendiendo a caminar, también aprenda a tejer. Había oído a los mamos decir que cada puntada es como un paso en material que a su vez es un pensamiento en espiritual; que cuando se camina en material, se está tejiendo en espiritual. Pero sólo en el momento en que atravesó mi cuerpo o que lo "hice pasar por el cuerpo", como dirían los jóvenes de Cuerpos Gramaticales y Agroarte, pude comprenderlo.

Copiamos y copiamos, y la mímesis sucede cuando ya no estamos copiando, sino que estamos siendo. "La naturaleza causa semejanzas", escribe Walter Benjamin, "pero la mayor capacidad para producir semejanzas la tiene el ser humano"

(Benjamin, 2007, p. 208). El trabajo de campo abre ese portal. No es propio, ni tampoco del otro, sino que se produce en el espacio creativo con lo otro. Como observa Taussig, "sin dudarlo Benjamin afirma que la facultad mimética es el principio de una compulsión anterior de las personas a 'convertirse y comportarse como algo otro'. La capacidad de mimar, y mimar bien, en otras palabras, es la capacidad de otredad" (Taussig, 1993, p. 19). Un niño que juega a ser molino de viento es molino de viento, o si no, trate de convencerlo de lo contrario. La mímesis no es cuestión de creer, es cuestión de ser. Lo hacemos en antropología para poner a prueba lo que ya sabemos y encontrarnos en la alteridad.

### *Ser testigo*

No es sólo la facultad mimética la que comprende el trabajo antropológico, también somos testigos de realidades ajenas. A los cuestionarios, informes, documentos, cartas, encuestas, crónicas, relatos de viajeros y en general la información que llegaba de terceros en el siglo XIX, se les daba orden para producir con ellos descripciones completas sobre otras sociedades. Allí lo raro, misterioso y desconocido se organizaba en categorías y se presentaba de manera racional, coherente y explicativa como una forma de traducción para un público que sentía curiosidad y fascinación por el conocimiento sobre lo diferente. Escribir acerca de esas otras formas de vida no sólo era interesante, sino que era necesario para ampliar el conocimiento de la ciencia y de los principios de asociación, expansión, dominio y desarrollo que venían con ella. Para eso no era necesario vivirlo. Al contrario, al preguntarle a uno de los grandes etnógrafos del siglo XIX, James George Frazer si conoció a los nativos sobre los cuales escribió en La Rama Dorada, este exclamó: "¡Dios me libre!" (Evans-Pritchard, 1951,



p. 72). El salto que dio la antropología fue grande cuando, en 1922, Bronislaw Malinowski publicó acerca de la importancia de "*los imponderables de la vida real*", al referirse a aquellas cosas de la vida que no se pueden recoger mediante cuestionarios o documentos, sino que tienen que ser observadas "en su plena realidad" (Malinowski, 1975, p. 36), testigos, no sólo desde la información de segunda mano sino desde la misma vivencia.

La antropología en la actualidad busca, más allá de sí misma, salirse del anclaje cómodo de lo conocido y encontrar una manera de atestiguar, no para impregnarse de explicaciones, como señala Michael Taussig y así disolver el misterio de la fascinación de lo desconocido en términos de lo conocido, sino para transmitir. Transmitir lo vivido, "la experiencia que se pasa de boca en boca" (Benjamin, 1969, p. 84) según Walter Benjamin, es de las manifestaciones más antiguas de la humanidad. Cuando la gente viaja o se queda en casa, pero recuerda experiencias propias o de otros, siempre tiene "algo que contar" (Benjamin, 1969, p. 84). Esta facultad parecía inalienable, hasta que en la Primera Guerra Mundial hubo un rompimiento interno y la gente regresó enmudecida, "no más rica sino más pobre en experiencia comunicable" (Benjamin, 1969, p. 84). Reinó un silencio sepulcral. Lo que se puso en evidencia fue la fragilidad del cuerpo humano, y con ella, anota Benjamin, se legitimó una experiencia independiente de la vivencia. Por ejemplo, la experiencia de la inflación primó sobre la vivencia económica, la experiencia del poder desmintió la vivencia moral, la experiencia de la guerra de máquinas tiranizó la vivencia corporal. De esa manera, se devaluó la vivencia, y con ella, sus narradores, quienes a lo largo de la historia han sido personas capaces de tomar la vivencia propia o de otros para volverla parte de la vivencia de aquellos que escuchan sus narraciones: su comunidad de oyentes.

Emerge, en cambio, otra forma de comunicación que, según Benjamin, viene con la información. A partir de las fuerzas seculares productivas de la clase media, aprendemos que no importa quién la cuente, la información es entendible por sí sola y debe ser verificable y plausible para su consumo. Además, anota Benjamin, la información sólo tiene interés en el breve instante de su novedad, mientras que la narración, que trae otros tiempos y otros espacios al presente, nunca pierde vigencia. Como en la épica, la narración sigue siendo capaz de desplegarse después de mucho tiempo y cada vez vuelve a ser relevante al "convertir lo que narra en la experiencia de quienes escuchan su historia" (Benjamin, 1969, p. 87). La narración depende completamente de la autoría del narrador y la escucha del oyente. Su intención no es comunicar hechos abreviados e impregnados de explicaciones, para ser fácilmente consumibles y reproducibles como pequeñas capsulas de información, sino sumergir lo que cuenta en la vida del narrador, "al llevar la huella del narrador como una vasija la del alfarero" (Benjamin, 1969, p. 92). De esa manera, mientras que la información reproduce, la narración recrea.

Esta diferencia resulta vital al escuchar y ser testigos de vivencias, por ejemplo, en medio de la violencia. Cuando en antropología describimos un hecho violento lo hacemos no para vender una pornografía de la violencia al reproducirla, ni tampoco para apropiárnosla al explicarla, ni reiterar una versión extraordinaria de la experiencia y el aprendizaje propio y quedarnos atrapados en las individualidades, sino para abrir un espacio conjunto y relacional que conduzca a la reflexión consciente, a una crítica empoderada y un discernimiento involucrado. Es aquí donde recrear en la etnografía también implica abrir y desarrollar diálogos cada vez más amplios con fuentes de inspiración y autores cuya atención alimenta esa reflexividad a través de la teoría.



Michael Taussig propone que ser testigo implica una forma no tanto de reproducir, sino de desenvolver. Cita a John Berger cuando se refiere a la búsqueda conjunta con la cosa dibujada, al observar y dibujar y observar nuevamente. Ida, vuelta y regreso: "una línea que se dibuja es importante no por lo que registra sino por lo que te lleva a ver" (Taussig, 2009, p. 269). En una visita a Medellín en el 2006, lo asaltó una imagen a la entrada de un túnel en una autopista de cuatro carriles con paredes de concreto que se alzaban de lado y lado. "'¿Por qué se acuestan aquí?'" le preguntó al taxista. "'Porque es caliente' respondió" (Taussig, 2009, p. 270). Mientras que atravesaban a toda velocidad el túnel negro como carbón, lleno de gases de escape con las llamaradas de las luces incandescentes en dirección opuesta, fue testigo de una mujer cosiendo a un hombre dentro de un talego de nylon, y la mujer a su vez, cosiéndose a sí misma. La persona que cose se vuelve la cosida, anota Taussig, como si ella fuera el punto de entrada del túnel hacia la oscuridad total. En medio del afán por atrapar una vivencia que destella un instante de comprensión en el tiempo, el autor escribió en lápiz rojo y al margen del dibujo: "Juro Que Vi Esto", I swear. Sintió "la necesidad de marcar y servir como testigo" (Taussig, 2009, p. 271) pues jurar, sostiene el autor "es clamar lealtad a los poderes más allá de la realidad empírica que, en Colombia, en todo caso, está corroída de raíz por el secreto público de la paramilitarización de la realidad vivida en la cotidianidad" (Taussig, 2009, p. 271).

Necesitamos la experiencia del narrador y su comunidad de oyentes, no para reproducir lo que ya se sabe, sino para llevarnos más allá, a un espacio compartido de transmisibilidad y recreación. Utilizo la palabra "recreación" en el doble sentido. Por un lado, la recreación como distracción de la mente al deambular y rondar, de tal manera que como comenta

Benjamin, la asimilación más profundamente precisa de un estado de relajación, casi aburrimiento, pues "del mismo modo que dormir, viene a ser el punto culminante de una completa relajación corporal, el aburrimiento es el punto culminante de la relajación espiritual. El aburrimiento es esa ave que incuba el huevo de nuestra experiencia" (Benjamin, 2009, p. 49). Por otro lado, recreación en el sentido de encontrar vida naciente y llevar la curiosidad a un lugar que sorprende cada vez de nuevo. La etnografía no pretende ser la experiencia colectiva del narrador y su comunidad de oyentes, pero al hacer mimesis y testimoniar desde su campo de "descentramiento potencialmente esencial", si busca corresponder con aquella sensibilidad que se recrea y se transmite más allá de los límites del conocimiento individual.

## Tercera Anotación. Más allá de productos, la etnografía ofrece un medio de transmisión, al abrir procesos mediante los cuales se comprende la singularidad de las vivencias de la mano de la experiencia social

### *Escrituras*

Es común ver que en la antropología se diferencia entre quienes han sido iniciados en campo y quienes, como dice Paul Rabinow, aún no han sido "alterados por la alquimia del trabajo de campo" (Rabinow, 2007, p. 3). Y cuando se regresa de campo, sucede lo opuesto: se dice que no somos antropólogos hasta no haber procesado y escrito los datos en campo. Sin embargo, señala el autor, tanto el trabajo de campo como la escritura, las dos piedras angulares de la Antropología Social y Cultural, parecieran ser justamente los dos elementos que no se pueden enseñar.



Al leer el diario personal de Malinowski, de la mano de su etnografía, además de las diferencias entre uno y otro, también encontramos los puntos de confluencia, en donde se teje el pensamiento más allá del texto. Es como si algo que naciera de ese lugar, circulara por el cuerpo de su escritura y escapara el control del autor: "montañas altas con domos magníficos como las espiras de las catedrales" (Malinowski, 1989, p. 97); "en la mañana todo aparece envuelto en una leve niebla. Los cerros casi no se pueden ver; pálidas sombras rosadas que se proyectan en una pantalla azul. Pequeñas ondulaciones del mar que brillan en mil matices, atrapadas temporalmente, en el movimiento continuo de su superficie" (Malinowski, 1989, p. 14); "ga'u, yaga'u, yagaga'u, yaga'u, bode, bodegu!" (Malinowski, 1984, p. 450), "Niebla, niebla que se amontona, envuelve, cierra" y clama el poder de los conjuros trobriandeses. Ni Malinowski, ni los trobriandeses con quienes trabajó viven, pero en su etnografía la magia no sólo se describe, sino que se invoca y atraviesa el texto. De tal forma que, como señala Michael Taussig (Taussig, 2010), no es sólo que el etnógrafo representa la magia de los trobriandeses, sino que la magia de los trobriandeses viaja a través del etnógrafo y navega por entre un pasaje vivo de tiempo y espacio que llega hasta nuestro presente: aquel lugar desde donde nos podemos conectar cada vez de nuevo.

"¿Será eso también de lo que se trata la escritura del diario?" pregunta Taussig. "No tanto escribirse a sí mismo sino a los espíritus? Me doy cuenta lo pretensioso que esto puede sonar", dice el autor.

Hay una cara, casi una cara, nadando un poco más allá del horizonte metálico del teclado o flotando como un fantasma entre las aguas grises de la pantalla del computador. Esa audiencia y esta cara son en realidad los espíritus sin los cuales

escribir sería un imposible. La escritura entonces resulta más que la comunicación entre usted y yo. Es ante todo una conversación con los espíritus. Es a ellos a quienes los chamanes les cantan con sus caras pintadas, meciéndose hacia delante y hacia atrás, mientras gente como yo, que no somos chamanes sino meramente escritores, solo tenemos espectros de espíritus, espíritus de espíritus que ya no podemos descifrar con confianza (Taussig 2003, 149).

Sentado en su silla, entre el horizonte de su pantalla y el movimiento del río frente a él, Taussig se devuelve cada vez al ancla de su escritura y se pregunta: ¿por qué escribir el diario? Al responder la pregunta, despeja un lugar más allá de la inmediatez del momento y abre un campo etnográfico a través de su texto, Law in a Lawless Land. Entreteje el patio en Puerto Tejada, su vida con los chamanes en el Putumayo, Roland Barthes, sus recuerdos de niñez, Freud y William Burroughs, al relatar en el texto, aquel momento cuando trató de curar a X., la hija enferma de una amiga. Extenuado y consciente de su falta de experticia al intentar poner en práctica lo que aprendió de los chamanes en el Putumayo, se da cuenta que tiene que generar una escena de interacción intensa con los espíritus de la enfermedad. "Su canto y movimientos lo llevan a ellos y ellos a usted. Por lo menos en ese momento tiene que creer en espíritus, o creer en la gente que cree en espíritus, y seguir su trabajo" (Taussig, 2003, p. 149).

¿A quién le escribo? Releo mi diario de 1995 en Windiwa. Tan nítido el recuerdo de esos dos días cuando tuve que esconderme en la casa en donde vivía porque irrumpió una cuadrilla guerrillera desconocida en la zona:

Es este momento particular de terror que intento grabar en este papel… Los oigo rondando por toda la casa. "¿Estás



casada?" es la primera pregunta que le hacen a la joven de aquí. Detecto un acento costeño. Otro acaba de callarse. Estaba cantando un vallenato desentonado. "Cristian, pusiste la olla?" pregunta otra voz, con acento paisa. Creo que se van a quedar toda la noche y no sé qué hacer. Aquí estoy atascada, condenada a esperar hasta que se vayan. La gente en esta casa estaba tan asustada cuando los vieron llegar. Surgieron las mismas preguntas de siempre: "¿será ejército? ¿será guerrilla? ¿no veo mujeres? ¿quiénes serán?" Inundó el terror y ahora llega una ola de curiosidad que llena el ambiente. No resisto pensar que se van a quedar en el patio oyendo ese radio y hablando las bobadas de todos los días. Este es un quiebre total con lo de aquí, una ruptura, como un desgarre. Quisiera estar segura en cualquier otro lado, como en la casa de Patricia. Quisiera poder conversar sin miedo de que me oigan. "Llegaron a la escuela, cocinaron, se bañaron, comieron y descansaron. Dicen que llevan ocho días caminando ¿Qué hacéis si se quedan mañana?" me pregunta el niño de cuatro años.[12] "Son buenos… el tipo me dio una gaseosa entera y el otro, unas galletas."

En este momento preguntan si hay otros caminos de llegada aquí, quién llega, etc. No conocen esta zona. Tienen miedo y yo también. No quieren que nadie se entere que están aquí, y yo tampoco quiero que ellos descubran que yo estoy aquí. Qué horror la sensación armada por todos lados… Están prevenidos. No quieren extraños, pero no tienen ni idea de mi presencia. Qué raro estar escondida. Van a hacer guardia toda la noche. No sé qué hacer. Toda la comunidad sabe que estoy aquí, pero ellos no. Me siento del lado de la comunidad.

12 "Hacéis" refleja el habla antigua del castellano que se usa como resultado de la educación de misioneros capuchinos en territorio iku. Así se expresan los miembros de la casa en donde me encontraba, incluyendo el niño de cuatro años.

A pesar de que hoy es un nuevo día, aquí sigo escondida y ellos siguen esperando. A través del velo de la cortina que me oculta, alcanzo a ver a un joven limpiando su arma. Veo un parche rojo en su brazo con una estrella amarilla y letras amarillas que dicen: "lucharemos y venceremos". Unas letras negras grandes: EPL. Esperanza y Paz y Libertad. No siento ninguna de las tres. Myriam me dice que hubiera sido bueno hacer trabajo tradicional con el Mamo de la escuela para limpiar los malos pensamientos y el camino. Anoche traté de limpiar en pensamiento para que se vayan, pero es imposible. Más que nunca, siento la brecha entre lo material y lo espiritual, y el peso de la materialidad. Miedo. Necesito un Mamo que extienda el puente entre los dos…[13]

Esa escritura nació de una necesidad vital: la escritura como fuente de experiencia, montada en un devenir abierto a aquello que la vida misma ofrece. Era como hacer pasar por el cuerpo para desplazarme a un lugar más allá de mis límites. Lo que registramos en campo, no viene editado, sino que se vive momento a momento al llevar la atención a eventos, conversaciones, redes, materialidades, descripciones, interlocutores, información, noticias, chismes, cuentos, recuerdos, cartas, historias, ideas, imágenes, dibujos, diálogos con otras voces, pensadores o escritores, sensaciones, movimientos, masas, escalas, sentidos, transformaciones, intuiciones. Así, cuando creamos a través de nuestros registros cotidianos en forma escrita, visual o sonora, se abren cada vez nuevas posibilidades.

La escritura etnográfica se extiende de ese proceso mediante el cual, como propone Derek Attridge, "una idea impensable o inimaginable dentro de un marco preexistente de

[13] Diario de Campo de María del Rosario Ferro en Windiwa, Sierra Nevada de Santa Marta, julio y agosto, 1995



entendimiento y sentimiento, nace como parte de nuestro mundo comprendido y sentido" (Attridge, 2004, p. 3). Son esos campos de vida y escritura que nos exigen ampliar la imaginación a través de la diferencia. Cuando hablamos de la escritura creativa decimos que no puede ser etnográfica porque la etnografía no se trata de inventar. Sin embargo, desplazar la imaginación a través de la diferencia, no implica inventársela sino más bien, como dice Attridge, ampliar la imaginación hacia lo que no estaba antes de eso. Eso es sólo posible al encontrarse en la alteridad.

Una cosa es escribir para traducir, al "redistribuir componentes ya existentes según las normas aceptadas" (Attridge, 2004, p. 25), que no introduce alteridad ni provoca transformación, anota Attridge, y otra cosa es escribir para crear. En términos de Tim Ingold, lo primero sería retrospectivo y lo segundo sería prospectivo (Ingold, 2014, p. 383). La "escritura de la Agroindustria", resalta Taussig, "asume que la escritura es un medio y no una fuente de experiencia tanto para el lector como para el escritor". La escritura de la Agroindustria abunda en las universidades. "Es un modo de producción (ver Marx) que oculta los medios de producción". Allí no hay lugar para "la poesía, el humor, la suerte, el sarcasmo, tomar del pelo, el arte de narrar, y el sujeto convirtiéndose en objeto" (Taussig, 2015, p. 5). En su discurso al recibir el Doctorado Honoris Causa en la Universidad Nacional, Alfredo Molano afirma que "se tiene miedo de escribir porque se tiene miedo de escuchar, porque se tiene miedo de vivir. Quizá por eso son más seguros los conceptos y prejuicios" (Molano, 2014). En cambio, es en el lugar de creación, donde Alfredo Molano nos cuenta que encontró el sentido vital que se le podía reclamar al conocimiento. Para llegar allí, anota Molano, le tocó romper con la objetividad o la escisión que lo separa del otro. No era una cuestión de método sino de ética.

### *Encuentros*

João Biehl describe su propio trabajo dialógico con Catarina en Vita, "Life in a Zone of Social Abandonment" como un texto del "contacto humano posibilitado por la contingencia y una escucha disciplinada que nos daba a cada uno de nosotros algo que buscar" (Biehl, 2016, p. 234). Cuando alguien en una conferencia le pregunta a Biehl "¿por qué no deja él que Catarina finalmente descanse?" (Biehl, 2016, p. 5), Biehl reflexiona y piensa que ella misma no lo hubiera querido así. Catarina era una mujer en movimiento. De hecho, lo que lo cautivó a él la primera vez que la vio fue la infinita energía que irradiaba en su bicicleta estática. Él se preguntó: "¿a dónde diablos cree que va en esa bicicleta?" (Biehl, 2005, p. 1). Y ahora, con respecto al comentario del académico, se pregunta "…por qué continúo volviendo –por qué debo y he de volver– a nuestros diálogos y a las preguntas difíciles con las que la vida y el abandono de Catarina me obligan a lidiar hace más de una década." (Biehl, 2016, p. 6). La respuesta que ofrece me parece bellísima: "Los sujetos etnográficos" dice Biehl, "nos permiten volver a los sitios en donde nace el pensamiento." (Biehl, 2016, p. 6).

En la ciencia (y en la filosofía, para el caso), los sujetos humanos aparecen, en general, precisamente delimitados, genéricos, sobredeterminados, si es que están presentes en absoluto. Pero la etnografía permite otros caminos y potenciales para sus sujetos –y para sí misma–. En nuestros regresos a los encuentros que nos formaron, y el conocimiento de las condiciones humanas que produjimos, podemos aprender de nuevo de nuestras experiencias, vivirlas de un modo diferente, reconociendo una riqueza y un misterio inagotable en el núcleo de las personas de las que aprendemos (Biehl, 2016, pp. 231-232).



Recuerdo a Mama Luca[14], declamando en los sitios sagrados, mientras hablaba shibulama. "Shibulama", palabra en kogui que se traduce al castellano como historia y música, se invoca para alegrar el mundo desde ese lugar. Parado en el sitio sagrado, Mama Luca parecía una marioneta girando hacia el oriente y luego al occidente, como si a través de su historia contada y cantada estuviera recorriendo el sitio desde donde sale el sol hasta donde se oculta.

Los antepasados pusieron el hilo "shi"[15] alrededor de la Sierra. Nosotros vivimos encima del hilo. De ahí viene la historia, de ahí mismo nace el pensamiento, de ahí mismo nace cómo trabajamos hoy en día, cómo fabricamos las cosas. De ahí mismo empieza uno a aprender. Viene de la base. De ahí mismo nace el viento, la brisa, los árboles, el agua. Todo está amarrado allá… Ahí mismo están los mayores. De ahí mismo nacemos y crecemos. Eso es historia también. Todo lo que es vegetación nace de allá, empezó a nacer eso. Nacer, crecer, eso es como shibulama.[16]

Cuando se habla shibulama, no son únicamente las personas las que escuchan y testimonian, anotaba Mama Luca, sino también el viento, el mar, los pozos sagrados, la lluvia, las nubes, los cerros, los animales, las piedras vivas y todo aquello que nace, crece y anima el territorio que se interconecta a

---

[14] "Mama" en kogui es equivalente a "Mamu" en iku. En ambas lenguas designa el "Sol" o aquel que ilumina en la oscuridad. A Mama Luca lo conocí por primera vez en 1998 en la cuenca del río Buritaca, Sierra Nevada de Santa Marta. Murió en el 2009.

[15] "Shi" en kogui, significa hilo. También lleva la connotación de un hilo que, desde el origen del mundo, asciende como en un huso, desde las entrañas de la tierra hasta los picos nevados, al conectar la base con todo lo que crece alrededor.

[16] Palabras de Mama Luca. Transcripción y traducción del 26 de febrero, 1999. Fundación Pro-Sierra Nevada de Santa Marta, Santa Marta, sin publicar.

través de sus sitios sagrados, como puntos vitales de un cuerpo. Al invocar y traer la historia al corazón, se reconocen y se alimentan los antepasados de esos lugares. En la medida en que se nombra y se canta shibulama, se va perfilando en el pensamiento de aquellos que, reunidos alrededor, escuchan, rememoran y acompañan, al grabar el sentir de las palabras en sus tejidos, poporos y memoria. De esa manera, al transmitir se teje la experiencia colectiva, al ir sobreponiendo capa tras capa del proceso vivido.

En Agroarte y Cuerpos Gramaticales de la comuna 13 de Medellín, contar y cantar también van de la mano. Con el canto viene la expresión de las vivencias, y para poder narrar e improvisar hip hop con el otro, es necesario oír atentamente. Por eso, una forma de enseñarle a los niños a escuchar es que aprendan a cantar. Transmitir aquí, lejos de reproducir, es crear desde lo vivido. Ese también es el sentido de las acciones que se llevan a cabo. Como cuando en octubre del 2017, en "Orión Nunca Más" se conmemoraron quince años de dolor de la Operación Orión. Durante seis horas, el colectivo de Agroarte y Cuerpos Gramaticales se sembró en tierra, sus cuerpos pintados de raíces y tallos como plantas, permitiendo que el dolor del embate urbano más grande del país los atravesara.

Somos la semilla que se siembra en el dolor y que a pesar de todo va creciendo con amor… Son seis horas que tenemos para pensar, mientras el cuerpo habla por aquellos que hasta hoy no sabemos dónde están; por aquellos que murieron al pasar la balacera; por los cuerpos mutilados que yacen en La Escombrera. Hoy muchas personas con secuelas de la guerra hacemos catarsis con el sentir de la tierra. Si, con el sentir de la tierra…[17]

[17] INSURgentes Cuerpos Gramaticales.2016. "Video Oficial Hip Hop Agrario" Consultado el de 2019. https://www.youtube.com/watch?v=oOBqWNiXSBQ



Las casi 300 víctimas de desaparición forzada (Corporación Jurídica Libertad Colombia, 2015), muchas de las cuales yacen en la Escombrera de la comuna 13 bajo toneladas de desechos, nunca serán ausencias, sino que al sembrarse en la memoria de los que no olvidan, se hacen presentes. Se labra así el territorio en donde crecen los cuerpos, al igual que las plantas de memoria que se siembran en el cementerio, en los andenes y en medio de las grietas del cemento.

La pregunta para mi aquí es: ¿qué ofrece entonces la etnografía como experiencia de transmisión? Mi etnografía no es Mama Luca cantando, ni tampoco son los jóvenes de Cuerpos Gramaticales y Agroarte sembrados en un territorio doliente, pero si ofrece una manera de presenciar desde la transmisión misma. La etnografía nos lleva, no tanto a estudiar a otros para responder preguntas, sino a tomar parte de la experiencia de otros y la propia, para abrir preguntas críticas y reflexivas. Es allí también, entre orillas, en donde Molano nos habla de una ética mediante la cual "escuchar –perdónenme el tono– es ante todo una actitud humilde que permite poner al otro por delante de mí, o mejor, reconocer que estoy frente al otro. Escuchar es limpiar lo que me distancia del vecino o del afuerano, que es lo mismo que me distancia de mí. El camino, pues, da la vuelta" (Molano, 2014). Esto también requiere coraje, porque cuando el camino da la vuelta, nunca sabemos a dónde vamos a llegar. Se abre entonces un espacio de transmisibilidad y recreación como una escucha no solo desde lo que conocemos sino desde lo que somos, tú, yo, nosotros. Se movilizan sensibilidades activas que permean las distintas formas de escrituras etnográficas, no tanto con el fin de producir registros visuales, sonoros o textuales, aunque estos se generen en el proceso, sino para darle vida a las voces singulares y la diversidad de las vivencias, de la mano de la experiencia social.

En ese sentido, João Biehl señala la importancia del público en el trabajo etnográfico "puesto que nuestra práctica también exige la emergencia de un tercero, un lector, una especie de comunidad, que no es ni el personaje ni el escritor, el cual manifestará y llevará adelante el potencial de la antropología para convertirse en una fuerza movilizadora en este mundo" (Biehl, 2016, p. 231). Movilizar la sensibilidad etnográfica al transmitir, nos recuerda que la importancia de contar no está solo en lo que se dice, sino en lo que se comunica más allá de sí mismo.

## Bibliografía


Attridge, D. (2004). *The Singularity of Literature*. London: Routledge.

Benjamin, W. 1969. *The Storyteller, Reflections on the Works of Nikolai Leskov*. En: Iluminations. USA: Schocken Books

Benjamin, W. (2007). *Doctrina de lo Semejante*. En: Obras libro II/vol. 1 Madrid: Abada Editores

Benjamin, W. (2009). *El Narrador, Consideraciones sobre la Obra de Nikolái Léskov*. En: Obras Libro II/vol. 2 Madrid: Abada Editores, S.L.

Biehl, J. (2005). *Vita, Life in a Zone of Social Abandonment*. USA: University of California Press.

Biehl, J. (2016). *La etnografía en el camino de la teoría*. Etnografías Contemporáneas 2 (3), pp. 226-254.

Clifford, J. (1999). *Prácticas espaciales: el trabajo de campo, el viaje y la disciplina de la antropología*. En: Itinerarios Transculturales. Barcelona: Editorial Gedisa S.A.

Corporación Jurídica Libertad Colombia (sept. 8, 2015). *Cuentos del Terreno, La Escombrera*. Consultado el 6 de marzo, 2019. https://pbicolombiablog.org/2015/09/08/la-escombrera/

Evans-Pritchard E. E. (1951). *Social Anthropology*. Illinois: The Free Press





Ferro, María del Rosario. 2012. Makruma, El Don entre los Iku de la Sierra Nevada de Santa Marta. Bogotá: Ediciones Uniandes

Geertz, C. (1999). *'Desde el punto de vista del nativo': sobre la naturaleza del conocimiento antropológico*. En Conocimiento Local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas. Barcelona: Paidós.

Geertz, C. (2003). *Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura*. En La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa editorial

Gupta, Akhil y Ferguson, eds. (1997). *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press

Hannerz, U. (2003). *Being There… and There… and There! Reflections on Multi-Site Ethnography*. Ethnography 4(2). Pp. 201-216

Hip Hop Agrario Insurgentes y Barrio Bajo Producciones. 2017. Consultado el 3 de marzo, 2019. https://m.youtube.com/watch?v=734Klig1uMs

Hip Hop Agrario y Sueños Reales Records. 2019. Consultado el 3 de marzo, 2019. https://m.youtube.com/watch?v=sackJT-MsQLU&feature=youtu.be

Ingold, T. (2014). *That's Enough About Ethnography!*. En: HAU: Journal of Ethnographic Theory 4(1). Pp. 383-395.

Ingold, T. (2015). *Conociendo desde adentro, Reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía*. En: Etnografías Contemporáneas 2(2): 218-230

INSURgentes Cuerpos Gramaticales. (2016). *Video Oficial Hip Hop Agrario*. Consultado el 22 de febrero, 2019. https://www.youtube.com/watch?v=oOBqWNiXSBQ

Malinowski, B. (1975). *Los Argonautas del Pacífico Occidental, Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*. Barcelona: Ediciones Peninsula

Malinowski, B. (1984). *Argonauts of the Western Pacific*. USA: Waveland Press, Inc.

Malinowski, B. (1989). *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Stanford: Stanford University Press.

Marcus, G. E. (1998). *Ethnography in/of the World System. The Emergence of Muti-Sited Ethnography*. En: Ethnography Through Thick and Thin. New Jersey: Princeton University Press.

Molano, A. (2014). *Vaya, Mire y me Cuenta*, Discurso al recibir el Doctorado Honoris Causa de la Universidad Nacional, 26 de septiembre, 2014. Consultado el 10 de febrero, 2019. http://agenciatechotiba.org/vaya-mire-y-me-cuenta-discurso-de-alfredo-molano-al-recibir-el-doctorado-honoris-causa-de-la-universidad-nacional-de-colombia/

Nanda, S. (1980). *Antropología Cultural, Adaptaciones Socioculturales*. México: Grupo Editorial Iberoamérica, S.A.

Rabinow, P. (2007). *Reflections on Fieldwork in Morocco*. USA: University of California Press.

Taussig, M. (1993). *Mimesis and Alterity, a Particular History of the Senses*. N.Y.: Routledge

Taussig, M. (2003). *Law in a Lawless Land, Diary of a Limpieza in Colombia*. USA: The New Press.

Taussig, M. (2008). *Mick Taussig on Ethnography and Art*. Consultado el 20 de febrero, 2019. https://digiethno.wordpress.com/2008/07/04/mick-taussig-discuses-ethnography-and-art-at-sydney-biennale-18-june-2008/

Taussig, M. (2009). *What do Drawings Want?* En: Culture, Theory and Critique, 50: 2. Pp. 263-274

Taussig, M. (2010). *What Color is the Sacred?* USA: University of Chicago Press.

Taussig, Michael. 2015. “The Corn Wolf, Writing Apotropaic Texts” En: The Corn Wolf. USA: The University of Chicago Press

Tsing, A. L. (2015). *The Mushroom at the End of the World, On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.